Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 5 (1955)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BIBLIOGRAPHIE

Vocabulaire biblique, publié sous la direction de Jean-Jacques von Allmen. Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1954, 314 p.

Offrir à un public étendu les définitions des notions fondamentales de la théologie biblique, pour les aider à mieux comprendre le message sacré, peut paraître une gageure impossible à tenir si l'on se contente d'étudier près de deux cents mots en trois cents pages. Von Allmen et ses collaborateurs, professeurs et pasteurs spécialistes de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont triomphé dans leur entreprise et en ont surmonté les difficultés. Ils ne sont pas tombés dans la simplicité arbitraire d'une vulgarisation, qui ferait croire au lecteur peu averti que le langage de l'Ecriture est analogue au nôtre. Mais étant donné le but poursuivi, ils ne pouvaient viser à une technicité accessible aux seuls théologiens ; pour ce faire, ils ont laissé tomber, ce qui est peut-être regrettable, les références bibliographiques, les termes hébreux et grecs correspondant aux vocables français, les renseignements historiques, archéologiques et littéraires, leur ouvrage n'étant ni un dictionnaire, ni une introduction aux livres sacrés.

Un tel livre dû à des auteurs venus d'horizons théologiques différents risquait de donner l'impression d'être une mosaïque de définitions juxtaposées les unes aux autres. Certes, les auteurs traitent diversement, mais toujours avec un sens averti des exigences de la lexicographie, les notions qu'ils étudient ; certains se contentent de grouper des citations scripturaires et d'en dégager le sens de la notion-clé, d'autres donnent à leurs articles une allure plus systématique (ce sont les plus instructifs). Pourtant, à la lecture suivie, ce vocabulaire manifeste une cohérence interne ; cette unité est due à ce que les notions définies relèvent de l'histoire du salut et y occupent une place fondamentale (cf. les articles sur salut, baptême, eucharistie, alliance, création, péché). Par contre, les concepts relatifs à la théologie morale et à la théologie spirituelle (la foi, l'espérance, la charité exceptées) ont été quelque peu négligés (nulle mention de la patience, de la prudence, etc.). Une question encore : la place restreinte accordée aux renseignements historiques, la terminologie quelquefois technique des définitions, les présupposés théologiques implicites ne risquent-ils pas de rendre la consultation de ce vocabulaire quelque peu ardue, pour un lecteur dépourvu d'une culture théologique élémentaire ?

Cet instrument de travail, fruit du renouveau biblique, auquel la maison éditrice a beaucoup contribué, est appelé à rendre d'inappréciables services pour la préparation d'études bibliques, de prédications, de catéchismes ; il ne saurait pour autant dispenser le pasteur de recourir aux ouvrages spécialisés. Quand nous donnera-t-on un dictionnaire historique et archéologique et un dictionnaire de théologie systématique conçus dans le même esprit ? Le présent vocabulaire rend nécessaires de tels compléments.

GABRIEL WIDMER.

Supplements to Vetus Testamentum, tome I. Leiden, E. J. Brill, 1953, XV + 229 p.

Ce premier volume de « suppléments » contient, outre la bibliographie de feu le professeur Aage Bentzen, quinze travaux dont la majorité furent présentés au premier « Congrès international des spécialistes de l'Ancien Testament », à Copenhague, en août 1953.

Tout d'abord, sur l'ensemble de la Bible, E. AUERBACH nie la thèse de Noth sur l'existence d'une « œuvre historique deutéronomiste ». L'œuvre de D, conjointement à celle de P, a uniquement pour but d'adapter aux idées des VIe et Ve siècles les écrits préexiliques. Ce remaniement considérable a modifié le caractère premier de ceux-ci à tel point que le livre de Josué, en particulier, ne peut plus servir de base à une construction historique, car en fait d'histoire, il n'en contient plus que des « traces ».

Sur le Pentateuque et la Genèse, quatre travaux. A l'occasion du deuxième centenaire de la parution des *Conjectures* de J. Astruc, le P. DE VAUX fait l'historique des études sur le Pentateuque. A propos des recherches de Noth et d'Engnell, il note l'alternative : on n'a de choix qu'entre un Tétrateuque ou un Hexateuque. Quant aux « sources », même si la théorie documentaire est écartée, il faut admettre pour l'œuvre yahviste de la Genèse un véritable « auteur ». Enfin, l'histoire de la transmission orale et écrite des récits et des lois permettrait de conclure à l'« origine mosaïque première des traditions qui composent le Pentateuque ».

G. VON RAD présente une analyse de l'histoire de Joseph. Ecrite sous les premiers rois, d'un genre très différent des autres récits patriarcaux, elle se rapproche de la littérature sapientiale ancienne (surtout de la littérature sapientiale égyptienne). On y retrouve en effet les mêmes thèmes, et, déjà en germe, une certaine résignation — qui deviendra le scepticisme de l'Ecclésiaste — devant la faiblesse de l'homme en face de la volonté mystérieuse de la Providence. J. LINDBLOM, au sujet du passage très discuté de Genèse 49 (la bénédiction de Jacob), propose comme date de rédaction les sept ans et six mois pendant lesquels David régna à Hébron. Les mots '*ad* kî yâ*b*ô' shîlôh (v. 10) signifieraient : jusqu'à ce que Juda (c'est-à-dire la royauté de David sur Juda) s'étende sur les tribus du nord, représentées par Shilo. Etudiant « l'importance de la proposition causale dans les lois de l'Ancien Testament », B. GEMSER constate que les lois vétérotestamentaires sont les seules de l'antiquité sémitique qui « justifient » certaines de leurs stipulations. Ce fait tient à la nature de la loi israélite : elle est destinée moins à des juristes de profession qu'au peuple, appelé à participer lui-même à sa récitation lors de la fête de Pâques.

Egalement à l'occasion d'un bicentenaire — en 1753 parut l'ouvrage de Lowth *De sacra poesi Hebraeorum* — T. H. ROBINSON et J. MUILENBURG présentent deux travaux sur le même sujet que leur prédécesseur. Le premier réserve la plus grande part de son exposé à l'histoire des études sur la poésie et la métrique hébraïques depuis Lowth, tandis que Muilenburg s'attache à définir la forme et les conditions dans lesquelles s'opèrent les répétitions dans le style hébraïque. De son côté, G. R. DRIVER cherche à mesurer l'importance de l'apport araméen dans la poésie de l'Ancien Testament. Cet apport est

très supérieur à celui des autres langues sémitiques. Mais malgré cette influence, le nombre des « emprunts » reste limité car beaucoup de soi-disant araméismes appartiennent en définitive au fonds commun des langues sémitiques. Ce que l'on nomme « araméisme » est davantage un terme conventionnel de la philologie qu'un fait démontrable.

Le volume des « suppléments » contient aussi deux études concernant les Prophètes. Th. VRIEZEN, parlant de « prophétie et eschatologie », cherche à définir le sens de ce dernier mot. Pour lui, c'est l'espérance du salut, mais avec des nuances temporelles et historiques variant suivant les prophètes. Il classe donc leurs conceptions eschatologiques selon quatre périodes : 1° période préeschatologique (Amos) où l'espérance vise un retour au passé ; 2° période eschatologique (Esaïe à Jérémie) où le passé a lâché prise au profit de la vision d'un « eschaton » ; 3° période d'eschatologie réalisée (Deutéro-Esaïe) avec l'« expérimentation » de la venue du Royaume de Dieu ; 4° période de l'eschatologie transcendentale et apocalyptique où les éléments 2 et 3 se combinent, mais où sévit en outre un dualisme prononcé entre le monde supraterrestre à venir et la réalité actuelle qui va périr. Contre Gressmann, l'auteur affirme que l'eschatologie est un phénomène purement israélite, et, contre Mowinckel, que l'eschatologie prophétique a sa place *dans* le culte.

Dans une étude sur le livre d'Abdias, MILOC BIC se refuse à rattacher celui-ci à aucun contexte historique précis : le nom d'Edom n'y a qu'une valeur symbolique, et représente l'adversaire ancienne Tiâmat. Le livre est donc « a-historique » ; il appartient par contre à un cadre cultuel où il figure comme oracle liturgique d'intronisation. Quant au parallèle entre Abdias et Jérémie 49, il s'explique par une utilisation commune d'un très ancien oracle ; les divergences proviendraient de l'écart entre les dates des deux rédactions : Abdias daterait d'avant Amos.

Il faut mentionner aussi quelques travaux sur des sujets divers : A. R. JOHNSON tend à prouver que le mot « ga'al », que les dictionnaires présentent comme venant de deux racines différentes avec deux sens différents, ne représente en définitive qu'une seule racine dont le sens matériel et théologique correspond avant tout à « protéger ». Une recherche de S. MOWINCKEL sur l'original hébreu du nom Taxo dans l'Assomption de Moïse lui permet de conclure que ce nom serait probablement « mehôqeq », l'ordonnateur, et que l'Assomption a été écrite dans les mêmes cercles sectaires que l'écrit de Damas et les manuscrits de la Mer Morte. A. PARROT décrit en quelques pages les installations cultuelles de Mari, en particulier certains détails des autels et des « asherim ». A. DUPONT-SOMMER cherche à retracer les débuts de l'histoire des Araméens, ces parents des Hébreux (Deut. 25 : 6). Grâce à une série de documents, il peut certifier leur existence en Mésopotamie dès la seconde moitié du troisième millénaire avant Jésus-Christ. Enfin, I. L. SEELIGMANN remarque au sujet de l'exégèse midrachique que celle-ci consiste en une utilisation particulière des textes au moyen de jeux de mots, d'adaptations et de rapprochements, procédés qu'on trouve déjà dans les livres vétérotestamentaires et pseudépigraphes, dans le Nouveau Testament et la Haggada (typologie). Sans l'empêcher d'expliquer un texte canonique et rigide, ce moyen a permis au Midrach de garder un élément de souplesse et d'actualisation.

PHILIPPE REYMOND.

GEORGES PIDOUX : *L'homme dans l'Ancien Testament.* Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1953, 75 p. Cahiers théologiques, 32.

Le professeur Pidoux aborde dans cette étude la difficile question de l'anthropologie biblique ; il faut se féliciter de ce travail, clair et précis, soulignant les particularités de l'Ancien Testament qui se préoccupe moins d'idées que de vie ; « son intérêt se concentre moins sur l'homme, considéré en lui-même, que sur l'homme en situation, sur l'homme intégré à sa nation, incarné dans sa vie » (p. 6).

Les écrits bibliques voient l'homme dans son *unité*, il est à la fois chair, esprit, cœur, intelligence. Il n'est pas composé de deux éléments, irréductibles, l'un matériel, l'autre immatériel ; il n'*a* pas un corps et une âme, il *est* corps et âme, il est une âme qui peut se manifester sous la forme d'un corps. L'être tout entier participe à tout ce qui compose une vie humaine, c'est à lui et non seulement à son âme ou à son cœur, que la Parole de Dieu s'adresse, car elle vise le salut de tout l'homme.

S'inspirant des travaux du grand savant danois Joh. Pedersen, l'auteur explique d'abord les notions fondamentales d'âme, d'esprit, de chair. Il consacre ensuite un chapitre à l'étude du corps de l'homme et remarque que le cœur est considéré par l'A.T. comme le siège de la vie intellectuelle et non celui des sentiments. « Pour l'Israélite, l'homme est un organisme où les éléments psychiques et physiques sont inséparables et se confondent » (p. 35).

La pensée est, elle aussi, inséparable de l'action, l'intelligence, pour l'Hébreu, est toujours pratique, en mouvement (chap. 3).

La vie de son côté est avant tout une *force*, dont l'intensité peut varier. La maladie, la mort même ne sont qu'une diminution de cette puissance qui peut être communiquée à nouveau à l'homme (chap. 4).

Le monde où la créature humaine vit est essentiellement la terre, toujours menacée par les puissances du chaos que Dieu doit retenir sans cesse. C'est sur la terre, et non ailleurs, que l'homme vit la vie que Dieu lui offre. « Le salut ne consiste pas à être sauvé *du* monde, mais *dans* le monde » (p. 71).

Cet ouvrage permet non seulement de comprendre certaines expressions de l'A. T. qui étonnent le lecteur moderne, mais il est aussi une excellente initiation à la pénétration de la pensée hébraïque qu'il nous faut connaître davantage si nous voulons vraiment mieux saisir l'Ecriture pour mieux en vivre.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions With General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible, in Twelve Volumes. Volume VII. *General Articles on the New Testament. The Gospel According to St. Matthew. The Gospel According to St. Mark.* New-York-Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1951. Grand in-8° de XXIV-917 p.

En automne 1951 sortait de presse le volume VII de l'*Interpreter's Bible*, qui rencontrait aussitôt un accueil enthousiaste dans les Eglises américaines. Il inaugurait une œuvre de vaste envergure qui entend offrir un commentaire de toute la Bible en douze volumes. L'intention du comité qui dirige cette

publication est de mettre à la disposition des responsables de la prédication et de l'enseignement biblique un instrument de travail aussi complet que compréhensif. Cette préoccupation explique les caractéristiques de cette œuvre : en plus des introductions et des exégèses, l'œuvre comprendra des notes homilétiques de même que des articles généraux sur les problèmes d'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament. Parmi ses cent vingt-cinq collaborateurs, tous anglais et américains, figurent les noms de nombreux maîtres réputés. C'est donc une œuvre de vulgarisation qui s'adresse au grand public cultivé, quoique d'une haute tenue scientifique.

Ce premier volume comprend les articles encyclopédiques relatifs au Nouveau Testament et l'étude des évangiles de Matthieu et de Marc. De ses 917 pages, 227 sont réservées aux quatorze articles suivants :

« L'Evangile dans le Nouveau Testament » (R. H. STRACHAN) ; « Le Nouveau Testament et la littérature chrétienne primitive » (HENRY J. CADBURY) ; « La langue du Nouveau Testament » (BRUCE M. METZGER) ; « La croissance des Evangiles » (ALFRED M. PERRY) ; « L'époque du Nouveau Testament » : I. Le monde gréco-romain (S. VERNON MC. CASLAND) ; II. La Palestine (MORTON S. ENSLIN) ; « La vie et le ministère de Jésus » (VINCENT TAYLOR) ; « L'enseignement de Jésus » : I. La proclamation du Royaume (CLARENCE TUCKER CRAIG) ; II. Le Sermon sur la montagne (AMOS N. WILDER) ; III. Les paraboles (WALTER RUSSEL BOWIE) ; « L'histoire de l'Eglise primitive » : I.Les commencements (ERNEST F. SCOTT) ; II. La vie de Paul (WILLIAM H. P. HATCH) ; III. Paul l'apôtre (PAUL S. MINEAR) ; IV. L'âge post-apostolique (MASSEY H. SHEPHERD, JR.). Ces contributions dont la clarté égale la concision renseignent le lecteur non-spécialisé sur l'état des différents problèmes. Les solutions proposées ne sont pas toujours nécessairement conservatrices. Une bibliographie choisie complète chacune d'elles. L'ensemble de ces essais formeraient à eux seuls une introduction complète au Nouveau Testament.

Vincent Taylor a rédigé son exposé en se fondant sur les conclusions de son Commentaire de l'Evangile de Marc (Londres, 1952) ; cet article, revu et complété, a paru récemment sous forme d'un bel ouvrage de 236 pages et portant le même titre (Londres, 1954).

La disposition du Commentaire est assez particulière pour que nous nous y arrêtions : au haut de chaque page figurent sur deux colonnes deux traductions du texte biblique « la King James Version » (1611) et la récente « Revised Standard Version » (1946-1952), puis vient l'exégèse, et au bas de la page, de nouveau sur deux colonnes, les notes homilétiques.

Sherman E. Johnson a rédigé l'introduction et l'exégèse de l'Evangile selon Saint Matthieu ; fidèle à l'école de la tradition orale et à la théorie des deux sources il relève avec pertinence le caractère ecclésiastique de cet évangile et le date de la fin du premier siècle. Frederick C. Grant, auteur de l'introduction et de l'exégèse du second Evangile, adopte des positions non moins radicales. Pour lui, cet Evangile, quoique héritier d'une tradition d'origines palestiniennes et aramaïsantes, dépend de par sa théologie des Eglises du monde grec, car c'est là que s'est développé le mystère de Jésus Messie caché, Fils de l'homme souffrant et Fils de Dieu. L'exégèse de ces deux auteurs, quoique d'une brièveté regrettable, donne de nombreuses indications de critiques textuelles et littéraires à côté d'une exégèse pénétrante.

La belle tenue scientifique de cet ouvrage de vulgarisation en fait un instrument de travail de valeur pour les prédicateurs. Sa présentation typographique est digne d'éloges.

C. F. MOLLA.

AUGUSTINUS MAGISTER. Communications. Paris, Etudes augustiniennes, 1954, 1 volume, en deux tomes, de 1159 p.

A l'occasion du seizième anniversaire de la naissance de saint Augustin (13 novembre 354), un important congrès international augustinien s'est tenu à Paris en septembre 1954. Les 112 communications dont on trouvera le texte dans ce volume remarquablement édité par les *Etudes augustiniennes*, n'ont pas été prononcées par leurs auteurs lors du congrès, mais résumées et présentées par des rapporteurs, dont on trouvera les exposés dans un volume d'actes, à paraître prochainement.

Il serait vain de vouloir énumérer les objets de ces travaux, d'en décrire les richesses et la diversité et de préciser ce qu'ils apportent de nouveau à la connaissance de la pensée de l'évêque d'Hippone. Le P. F. Cayré et ses collaborateurs, les PP. de Veer et Folliet, ont groupé ces communications sous douze rubriques (histoire littéraire, philologie, sources, monachisme, philosophie, théorie de l'illumination, anthropologie, théologie, thèmes bibliques, morale, doctrine de la grâce, christologie et ecclésiologie, théologie de l'histoire et nfluences).

Les études techniques, qui recourent aux méthodes modernes (lexicographie, etc.), voisinent avec les essais de synthèse ; les travaux d'allure doctrinale sont pourtant plus nombreux que les notes philologiques et historiques, signe incontestable de l'actualité de l'œuvre de saint Augustin. Parmi les problèmes traités et dont les solutions sont encore divergentes, notons ceux relatifs à la signification de la mystique augustinienne (articles de Courcelle, de Mandouze, etc.), aux sources (Cicéron, Tertullien, Plotin, Ambroise, articles de Testard, Keseling, Rollero, Armstrong, Hendrikz, etc.), ceux enfin concernant les rapports entre le savoir et le croire dans la pensée de saint Augustin (articles de K. Löwith, Hessen, etc.). Aujourd'hui encore, l'augustinisme est susceptible dans ses enseignements sur la grâce, par exemple, d'interprétations complémentaires, quelquefois divergentes sur des points de détails, preuve en soit les contributions de Boyer, Grosse et Garrigou-Lagrange. A la lecture de ce volume, on a le sentiment toujours plus vif que la compréhension de l'augustinisme, si souvent faussée par l'esprit de controverse, se précise et s'éclaire toujours davantage ; les articles consacrés à son influence en sont une preuve (articles de Cristiani sur Luther et saint Augustin, de Cadier sur Calvin et saint Augustin, etc.).

On peut se demander si la classification des éditeurs est toujours judicieuse (dans une publication collective, cette question est toujours délicate à trancher). Les articles de Thonnard, par exemple, sur « les caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne » et celui de Verbeke sur « la spiritualité et l'universalité de l'âme chez saint Augustin » ne seraient-ils pas plus à leur place dans la section philosophique que dans celle du monachisme ?

La valeur scientifique de ces travaux rédigés par des spécialistes de tous les pays et des diverses confessions chrétiennes est incontestable. L'augustinisme est bien vivant. Philosophes et théologiens ont à leur disposition avec ce volume non seulement une mine de renseignements précieux, une documentation précise, mais encore l'état de la question des études augustiniennes.

GABRIEL WIDMER.

EMIL BRUNNER : *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1953, 240 p.

Avant son départ pour Tokio, le professeur Emil Brunner n'a pu mettre le point final à la *Dogmatik* dont il a déjà publié les premiers volumes. Cependant, songeant à la conférence d'Evanston et à la détresse actuelle de l'Eglise, lorsqu'elle essaie de proclamer l'espérance chrétienne, il n'a pas voulu attendre davantage avant de livrer au public la matière qu'il destinait au dernier volume de la *Dogmatik*. Il nous offre donc aujourd'hui le résultat de ses réflexions sur l'eschatologie chrétienne, en un livre d'une forme si achevée qu'on a peine à imaginer qu'il contient seulement le « travail préparatoire » en vue de l'achèvement de la *Dogmatik*. D'ailleurs ce livre n'est pas seulement le produit d'une pensée théologique purement préoccupée de traduire l'espérance des apôtres. Emil Brunner l'a dédié à la mémoire de ses deux fils, morts en 1942 et 1952 ; l'ouvrage porte donc la marque du combat de la foi que livre un homme durement frappé lorsqu'il lutte pour chercher la consolation de l'Evangile.

Une fois de plus l'auteur s'y révèle un génial systématicien. Son esprit de synthèse lui permet d'embrasser d'un vaste regard les religions et les philosophies pour leur opposer l'espérance chrétienne fondamentale en des aperçus d'une admirable clarté. Le mérite de ce livre n'est pas de nous révéler des aspects insoupçonnés de l'eschatologie, mais de nous présenter les grands thèmes de l'espérance biblique à la fois avec une remarquable fidélité au contenu central de la révélation scripturaire et en fonction du monde moderne, pour les hommes de notre temps.

Ce souci de l'homme contemporain, enthousiasmé par de fausses espérances (marxisme) ou désemparé et privé d'espoir (nihilisme) apparaît à chaque page. C'est à l'homme d'aujourd'hui que le théologien s'adresse pour lu découvrir les horizons vrais de l'espérance chrétienne qui, à l'opposé des fois philosophiques actuelles, met sa confiance non pas dans les possibilités humaines, mais dans l'amour rédempteur de Dieu.

Emil Brunner est d'accord avec Bultmann pour condamner une eschatologie telle que la concevait l'orthodoxie, qui n'hésitait pas à adopter l'une ou l'autre des interprétations apocalyptiques de l'Ecriture, irrecevables pour l'homme moderne. Une certaine « démythologisation » est donc nécessaire pour dégager l'authentique et toujours valable espérance chrétienne des concepts judaïques dont usent certains livres de l'Ecriture. Mais Brunner reproche à Bultmann d'avoir, sous l'influence de la philosophie existentialiste de Heidegger, poussé trop loin ce travail de libération et d'avoir construit une théologie et une foi sans espérance, privée de cette troisième dimension qu'est l'avenir. Par souci d'être accessible à l'homme d'aujourd'hui, Bultmann, en supprimant l'espérance, a dénaturé l'Evangile.

Pour E. Brunner, la norme de l'eschatologie, c'est la personne et l'œuvre du Christ qui éclaire le passé, le présent et l'avenir de l'homme, de l'humanité et du Cosmos. Et l'auteur, en s'inspirant constamment de la christologie qui est le centre de la Révélation, après avoir analysé les notions de progrès, de temps et d'histoire, traite des divers chapitres de toute eschatologie : le Millénium, l'Antéchrist, la Mort, la Vie éternelle, la Parousie, la Résurrection, le Jugement, l'Accomplissement final de l'humanité et du monde.

Bornons-nous à mentionner quelques-unes des thèses qui constituent l'originalité de la position de l'auteur.

Le progrès. Même si la foi chrétienne s'oppose à la croyance au progrès de l'humanité (Brunner le montre en quelques pages lumineuses), le christianisme reconnaît un certain progrès, une croissance simultanée du bien et du mal. Dans le champ du monde, le blé croît en même temps que l'ivraie jusqu'au jour de la moisson.

L'immortalité personnelle. Brunner ne dénie pas à la créature toute immortalité. Mais cette immortalité est uniquement celle qui résulte de sa relation avec Dieu. Et il aime à citer ce mot de Luther : « Wo Gott, und mit Wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewisslich unsterblich. »

Le temps et l'« état intermédiaire ». L'auteur se sépare de Cullmann (*Christ et le temps*, p. 44-45) en affirmant que le temps n'existait pas avant la création ; il est lié au monde créé et limité comme lui. L'éternité n'est donc pas la prolongation indéfinie du temps, mais elle marque la souveraineté de Dieu sur le temps. Cette notion du temps créé (qui est aussi celle de P. Althaus : *Die letzten Dinge*, p. 339-340) permet à E. Brunner de résoudre sans peine le problème de l'état des défunts entre le jour de leur mort et la résurrection finale. Au-delà de la mort, le temps n'existe plus, donc la résurrection coïncide avec l'instant de la mort ; il n'y a pas d'« état intermédiaire ».

La Parousie. Brunner formule même l'hypothèse suivant laquelle la Parousie du Christ s'identifierait avec la fin de l'humanité, causée soit par une catastrophe soudaine (bombe atomique par exemple), soit par l'extinction progressive de la race humaine.

La Réconciliation universelle. Dans le débat traditionnel qui sépare le théologiens qui enseignent les peines éternelles réservées aux impies et ceux qui annoncent le pardon final, notre auteur ne prend pas parti pour les uns contre les autres. Il maintient simultanément et dialectiquement les deux doctrines qui témoignent ensemble de la colère et de l'amour de Dieu et qui inspirent à la fois crainte et espoir au croyant.

Deux grands thèmes dominent tout l'ouvrage : en Christ, l'espérance concerne à la fois l'homme individuel, l'humanité ainsi que l'avenir du monde créé. La pensée d'Emil Brunner, résolument christocentrique, s'ouvre donc aux dimensions cosmiques de la Révélation biblique. Mais, comme Cullmann, l'auteur trouve dans le passé le centre de l'histoire du salut universel : en Christ se réalise l'unité de ce que la foi possède déjà et de ce qu'elle attend. C'est ce que souligne le titre du livre : *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.*

Cette contribution nouvelle à l'étude d'un sujet trop négligé par la théologie est appelée à rendre les plus grands services aussi bien aux théologiens qu'à l'Eglise en général, si elle est soucieuse d'affirmer devant un monde désespéré le grand thème de l'espérance chrétienne.

J.-D. ROBERT.

WILHELM STOLZ : *Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie.* Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1953, 190 p. Studia friburgensia, Neue Folge, Heft 6.

L'auteur, constatant que les ouvrages de théologie catholique romaine ne sont pas lus par les théologiens protestants, désire, par le présent livre, forcer l'attention de l'adversaire, dont il prend les propres thèses comme point de départ de son étude. Il consacre donc les deux premières parties de son travail à la description et à l'étude critique des positions d'Emile Brunner, qu'il considère comme le représentant de tout un courant de la pensée protestante contemporaine, courant dont le rôle est important au sein du mouvement œcuménique. La critique de M. Stolz porte sur le personnalisme de Brunner. Il estime qu'il n'est pas admissible de construire une théologie de la personne sans se référer à une théologie de l'être préalablement constituée. Aux yeux de notre auteur, Brunner, malgré ses bonnes intentions, se paie de mots et sa théologie est inopérante, parce que condamnée à demeurer subjective. Sans justification objective, elle ne peut permettre l'accord des sujets, ni s'ériger en dogme. Or, sans dogme, pas d'unité de pensée et *a fortiori* pas de discipline capable de manifester dans le monde l'unité sociologique de l'Eglise universelle.

M. Stolz pose un certain nombre de questions que les théologiens réformés feront bien de prendre à cœur. L'ecclésiologie protestante, dans la mesure où elle est constituée, prête sans aucun doute le flanc à la critique. De là à penser, avec notre auteur, qu'il suffit de décrire, comme il le fait dans la troisième partie de son ouvrage, la nature sacramentelle de l'Eglise de Rome et sa structure hiérarchique pour résoudre le problème, il y a, nous semble-t-il, plus de difficultés que M. Stolz n'en laisse voir.

PIERRE GANDER.

EDUARD BUESS : *Die Geschichte des mythischen Erkennens, wider sein Missverständnis in der « Entmythologisierung ».* Münich, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 228 p. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10/IV.

Ce travail veut apporter une contribution scientifique à la controverse Barth-Bultmann, au sujet de la « démythologisation ». Comme son titre l'indique, il prend parti contre Bultmann, bien que, dans son introduction, il critique une conception trop étroite du mythe dans l'œuvre de Karl Barth. L'intérêt de l'ouvrage de M. Buess provient de ce qu'il se défend d'entrer dans le débat en tant que théologien. Son effort se situera tout entier sur le plan d'une étude phénoménologique de la connaissance mythique, d'une part, et de la Bible, de l'autre. Un premier chapitre est consacré à situer le domaine logique par rapport au mythique. Le suivant montre à grands traits l'évolution de la pensée mythique, de ses origines magiques à ses dégénérescences mystique et scientifico-morale. Une troisième partie étudie les équivalents des catégories logiques dans la pensée mythique. Le dernier chapitre, enfin, compare au mythe préalablement analysé la connaissance de Dieu dans la Bible, et conclut à l'impossibilité de ranger cette dernière dans le domaine mythique.

Cet ouvrage, d'une lecture difficile, nous semble peu satisfaisant à plusieurs égards. Et d'abord, est-ce que la méthode phénoménologique dont se réclame l'auteur permet de saisir la connaissance mythique dans sa réalité humaine ? L'essai tenté n'est guère concluant, à notre avis. On a l'impression de visiter une collection de sous-produits mythiques habilement ordonnés, mais stérilisés, abandonnés par la mentalité et l'attitude humaine qui leur donnaient la vie.

Ensuite, pourquoi appliquer au mythe et à la Bible deux traitements différents ? En effet, tandis que dans l'étude du mythe on s'attache à souligner l'impuissance de l'esprit humain à unifier le monde, dans celle de la Bible on admire l'unité que la révélation de Dieu donne à toute la connaissance humaine. Ce qu'il faudrait savoir, c'est si la connaissance biblique est psychologiquement d'un autre ordre que la connaissance mythique, ou si c'est seulement la révélation biblique qui, donnant à l'esprit humain un objet nouveau, lui permet d'accomplir le mythe dans la cohérence.

Tant que cette question n'est pas résolue, et M. Buess nous semble l'avoir négligée, on est dans une impasse. M. Buess ne veut pas que la connaissance biblique soit mythique. Mais notre logique n'est qu'une dégénérescence du mythe, selon notre auteur. A quoi donc la révélation biblique fait-elle appel ? Supprime-t-elle toute connaissance, crée-t-elle une nouvelle intellection *sui generis* ? M. Buess ne nous le dit pas.

PIERRE GANDER.

REINHOLD NIEBUHR : *Foi et histoire.* Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1953, 233 p. Bibliothèque théologique.

Publié aux Etats-Unis en 1949 après avoir été l'objet d'un cycle de conférences universitaires, l'ouvrage dont les éditions Delachaux et Niestlé viennent de nous offrir la traduction française développe un des thèmes, peut-être le thème de réflexion préféré du penseur américain. Dans un recueil d'essais intitulé *Beyond Tragedy* (1937) et dans le second volume (publié en 1943) de son œuvre maîtresse *The Nature and Destiny of Man,* Reinhold Niebuhr, en effet, s'était intéressé déjà au problème de l'histoire. Il l'avait abordé de manière neuve aux yeux de ses compatriotes, mais sans l'éclairer à notre gré de toutes les clartés désirables. Reprenant et complétant ses études précédentes sur le sujet, il nous présente dans le livre que nous examinons ici une *étude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire* (tel est le sous-titre de *Foi et histoire*) qui permet de saisir mieux que par le passé l'originalité, mais aussi les limites de sa pensée.

Semblable à la plupart des ouvrages de Niebuhr composés d'abord pour être dits, celui que nous pouvons lire aujourd'hui dans notre langue abonde en répétitions et en digressions dues aux nécessités du style oratoire, mais souvent fastidieuses à suivre. La composition de *Foi et histoire* est même si lâche qu'au lieu d'en analyser le contenu chapitre par chapitre, il vaut mieux en dégager d'emblée le thème central. Tout y gravite autour de la discussion des trois conceptions de l'histoire qu'on peut considérer comme les fruits de la culture occidentale. La première d'entre elles, illustrée par les Grecs, assimile l'histoire humaine à celle du monde des choses, et, pour échapper à ce monde changeant, se réfugie dans la pensée immuable. La seconde, représentée par le christianisme, distingue l'histoire humaine de celle de la nature, découvre dans l'existence de l'homme une signification, mais un mystère aussi, et fait

de notre liberté l'origine du bien et du mal. La troisième de ces conceptions, enfin, moderne en son essence, estime que le développement de la puissance et de la liberté humaines à travers l'histoire porte en lui-même la solution de nos problèmes et que le progrès, en un mot, est capable de rédimer le temps.

Niebuhr rejette comme inadéquates la première et la troisième de ces conceptions. La notion grecque d'un devenir cyclique lui paraît erronée, parce qu'elle réduit l'histoire à n'être qu'une série de récurrences naturelles. La vision moderne se méprend, selon lui, en n'attribuant à la liberté humaine qu'un pouvoir créateur, alors que cette liberté est aussi douée d'une indéniable puissance destructrice. La conception chrétienne, par contre, offre aux yeux de notre auteur l'avantage unique de conserver son sens à l'histoire universelle : si elle n'en élimine pas les contradictions, si elle n'en supprime pas les énigmes, elle n'en assure pas moins l'unité et n'en bannit pas moins le désespoir ; car, dépassant le domaine de l'intelligibilité rationnelle, elle dirige la foi du croyant sur l'amour de Dieu qui s'est manifesté dans la vie, dans la mort et dans la résurrection de Jésus-Christ. Mais le penseur américain n'en reste pas là ! A cette vue biblique de l'histoire, il estime nécessaire d'incorporer la découverte moderne d'un développement historique, à la condition toutefois de ne pas donner à ce développement une portée rédemptrice. En combinant ainsi la conception chrétienne avec l'idée d'évolution, le moraliste qu'est Niebuhr veut montrer que, si la foi seule peut appréhender le but final de l'histoire, il faut néanmoins ménager une place aux buts provisoires vers lesquels tend l'humanité dans sa course millénaire.

Tout bref qu'il est, notre résumé de *Foi et histoire* suffit à révéler les principales faiblesses de la pensée niebuhrienne. Comme Karl Löwith l'a relevé avec pertinence (dans la revue *Theology Today*, numéro d'octobre 1949, p. 425), l'ouvrage qui retient maintenant notre attention revêt une signification ambiguë : tout en se proposant d'y rejeter la conception moderne de l'histoire, l'auteur y adopte l'idée d'une évolution créatrice ; tout en s'y faisant le défenseur de la conception chrétienne, il refuse d'y admettre qu'en Jésus-Christ le temps a été accompli. Le problème des relations de l'histoire du salut avec l'histoire universelle, pour relever une autre insuffisance, est à peine élaboré dans *Foi et histoire* ; Niebuhr le traite en une seule phrase qui soulève plus de questions qu'elle n'en résout : « Il y a des reflets d'éternité dans le cours changeant du temps » (p. 221). L'eschatologie n'est pas développée davantage ; tout en s'efforçant d'en tenir compte, le penseur new-yorkais ne dissimule pas l'embarras qu'elle lui cause. C'est en s'inspirant finalement des vues de son collègue Paul Tillich qu'il réussit à se tirer d'affaire : il fait de la résurrection et du jugement dernier des « symboles » qui, s'ils ne doivent pas être interprétés littéralement, sont pourtant à prendre au sérieux. A ces critiques qu'appelle le thème principal de *Foi et histoire*, il faut ajouter celles qui touchent aux thèmes mineurs du livre. Dans la mesure où elle y est abordée, la christologie y apparaît comme nettement insuffisante. Niebuhr se refuse à en examiner les données, même avec circonspection et respect ; soucieux de préserver le mystère de l'incarnation, il estime inutile la controverse du *filioque* et se raille des théologiens qui cherchent à serrer de près le dogme des deux natures. L'ecclésiologie, enfin, esquissée comme elle l'est, révèle une méconnaissance totale du rôle confié à l'Eglise dans l'histoire du salut.

Les réserves que nous venons d'émettre peuvent se ramener toutes à une critique de méthode : Reinhold Niebuhr n'a pas réussi à voir dans l'Ecriture la norme déterminante que les théologiens européens s'accordent en général

à reconnaître. Il suffit, du reste, de parcourir *Foi et histoire* pour se rendre compte que les références bibliques y occupent une place infime. Ce fait significatif n'a rien d'étonnant pour qui connaît la position prise par le moraliste américain lors de l'échange de vues qu'il eut avec Karl Barth au lendemain de la conférence œcuménique d'Amsterdam. Répondant au dogmaticien suisse (dans le journal *The Christian Century*, numéro du 23 février 1949), Niebuhr s'est déclaré incapable d'admettre que, par définition, la pensée théologique doive être tributaire de l'exégèse biblique. Impressionné par la puissance du mouvement fondamentaliste qui professe aux Etats-Unis une théopneustie réservée chez nous à quelques milieux sectaires, il redoute d'une part le « littéralisme » et l'attitude d'irresponsabilité qui en serait le corollaire ; d'autre part, en homme préoccupé surtout par les questions sociales, il craint qu'en insistant sur l'œuvre de Dieu, la fidélité scripturaire rende impossible aujourd'hui le combat que l'homme doit mener pour l'établissement d'une société équitable.

RICHARD STAUFFER.

IVAN KOLOGRIVOF : *Essai sur la sainteté en Russie.* Bruges, Edition Beyaert, 1953, 445 p. Collection « Renaissance et Tradition ».

Ce livre nous donne accès à un monde inconnu de presque tous les Occidentaux. L'auteur est né orthodoxe et s'est tourné plus tard vers le catholicisme romain, où il a même pris rang dans la Compagnie de Jésus. Ces circonstances lui fournissent des points de comparaison utiles dans l'appréciation et la classification des divers types de sainteté qu'on rencontre dans l'histoire de l'orthodoxie russe. Son livre fait revivre pour nous des personnalités attachantes dont l'Occident ne connaît généralement que le nom : S. Cyrille, S. Serge, S. Dimitri, S. Séraphin de Sarov, et d'autres encore. Il dégage comparativement les traits essentiels de leur spiritualité, et décrit critiquement les diverses familles monastiques auxquelles ils ont donné naissance ou qu'ils ont marqué de leur empreinte. C'est l'aspect non liturgique de la piété orthodoxe et la psychologie propre du peuple russe qui sont ainsi mis en lumière. Cette spiritualité est christocentrique et consiste surtout dans l'imitation du Seigneur dans sa douceur, son humilité, sa compassion universelle. L'auteur ne cache pas que l'orthodoxie n'a pas réussi, jusqu'à la Révolution, à extirper le paganisme ancestral du peuple russe, et il cite sur ce point des exemples stupéfiants, qui pourraient expliquer le mépris et la haine des doctrinaires communistes contre la religion. « Le Russe est toujours *avec* ou *contre* Dieu, jamais *sans* Dieu », dit l'auteur, et les événements semblent bien confirmer ce jugement. Le livre souligne aussi le caractère eschatologique de la spiritualité russe : « Dans le fond de son âme, le Russe n'est nullement assuré que la propriété soit sacrée, que la jouissance des biens de la vie soit justifiée, qu'elle s'accorde avec la vie parfaite » : voilà qui jette aussi quelque lumière sur la genèse et les conditions de l'expérience communiste russe. Notons encore cette remarque qui s'accorde d'ailleurs malaisément avec le christocentrisme mentionné plus haut : « Toute la spiritualité russe porte un caractère marial : le culte de la Mère de Dieu est tellement central que pour ceux qui le regardent du dehors, le christianisme russe apparaît non comme la religion du Christ, mais celle de Marie » (p. 167).

RICHARD PAQUIER.

DEFEVER, J., S.J. *La preuve réelle de Dieu.* Etude critique. Bruxelles, L'Edition universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 145 p. Museum Lessianum, Section philosophique, N° 37.

Pour qui n'est pas familier avec la terminologie thomiste, il n'est pas facile de présenter cet important ouvrage. Il se situe dans la ligne de la métaphysique du P. Maréchal, l'illustre maître de Louvain. En disciple fidèle, le P. Defever s'attache à prouver, par une subtile critique de la connaissance, que « nous ne pouvons nous connaître que dans notre activité » et que « nous nous saisissons comme effet d'une cause finale ». Les principes métaphysiques du « dynamisme thomiste » permettent de surmonter l'agnosticisme kantien et de franchir les limites de l'existentialisme athée en fournissant la preuve réelle de Dieu. Nous ne pouvons en effet affirmer notre propre existence qu'en affirmant l'être infini, selon la formule classique du principe de causalité : *l'être par participation n'existe qu'en la dépendance de l'être par essence.* Ainsi « Dieu est l'acte d'exister pur et unique, absolument transcendant et infini, récapitulant en sa richesse existentielle toutes les perfections que peuvent nous offrir les objets immédiats, les dépassant toutes dans son identité sans limites, réalisant aussi la perfection d'intuition et d'amour à laquelle s'efforce le sujet connaissant et voulant » (p. 68).

Au terme d'une discussion fort aride, il apparaît que l'argument de causalité est une preuve valable de l'existence de Dieu, car « la série des causes implique nécessairement une cause suprême non causée, transcendante ; cette cause est l'Etre même, Celui qui *est* ». Quant à savoir *ce qu'Il est,* cela nous est donné en quelque mesure dans le mode même de sa manifestation : « il est Unité parfaite, Intelligence et Intelligibilité parfaite aussi, Bonté et Amour également parfaits ; comme il est l'être sans limites, il est, sans limites, les propriétés de l'être » (p. 71) .

Il faut ajouter que Dieu, qui existe en soi, n'existe cependant pour nous que par nous, c'est-à-dire par notre libre et responsable activité. La preuve de Dieu doit s'épanouir en acte d'amour et en don de soi à Dieu, en sorte que le connaissant et le connu s'unissent en s'actualisant, et que la connaissance devient une rencontre de personne à personne. Dans cette relation existentielle, l'âme épanouit son affectivité par « le sentiment du sacré, la crainte révérentielle, l'espérance, l'engagement, la fidélité, l'amitié et l'amour » (p. 114).

Un appendice considérable prouve par de nombreuses références aux œuvres du maître de Louvain, qu'on est fidèle ici à son enseignement. Le P. Maréchal, en effet, a prouvé lui aussi, « que *l'existence de Dieu* est la condition de possibilité suprême et réelle de la connaissance objective ».

VICTOR BARONI.

WERNER JAEGER : *Die Theologie der frühen griechischen Denker.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 303 p.

Voici l'ouvrage le plus important sur la pensée présocratique paru depuis la guerre. Il ne s'agit pas d'un livre à proprement parler, mais d'une série de conférences présentées en 1936 à l'Université de St. Andrews, dans le cadre des *Gifford Lectures*. Le texte de ces conférences, revu et muni de notes abondantes qui tiennent compte de la littérature parue dans l'intervalle, fut publié d'abord en anglais à Oxford, en 1947, sous le titre : *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Le volume dont nous rendons compte ici contient le texte allemand original et la traduction des notes rédigées en anglais.

L'auteur, connu bien au-delà des cercles de la philologie classique par un ouvrage célèbre sur Aristote et les trois tomes de sa *Paideia* où la formation de l'esprit grec est suivie dans le développement de la littérature archaïque et classique, consacre ces conférences de St. Andrews à l'étude de l'aspect « théologique » de la pensée grecque antérieure à Socrate, aspect jusqu'alors négligé dont il met l'importance vivement en relief. Il montre que des premiers Ioniens à Anaxagore et Diogène d'Apollonie, quand les premiers philosophes étudiaient la « nature », la plupart d'entre eux n'envisageaient pas les choses comme une multiplicité de « phénomènes » matériels, mais en tant qu'elles forment l'aspect visible d'un univers saisi comme divin dans sa structure et dans son fond dernier. Les traces de cette attitude peuvent être relevées dans les fragments conservés de ces philosophes, soit qu'elle prenne corps en des propositions explicites concernant le divin (τὸ θεῖον), soit qu'elle modèle la forme de leurs déclarations touchant la nature ultime du réel : celles-ci empruntent parfois le langage de l'invocation religieuse.

La nouveauté du travail de W. Jaeger ne tient pas dans le matériel étudié. Là n'était pas son propos : un conférencier ne peut guère dépasser le cercle des faits connus par ses auditeurs. Mais c'est la perspective adoptée pour éclairer ces faits qui se révèle féconde ; c'est la qualité de l'analyse à laquelle ils sont soumis qui fait l'intérêt de cet ouvrage et la valeur des conclusions qu'il propose. Sans doute certaines d'entre elles demeurent sujettes à examen. Sans doute aussi, pour ne pas engendrer de malentendu, doivent-elles être replacées dans une perspective plus large, qui fasse droit simultanément à l'ambition proprement scientifique des premiers philosophes : il était naturel que ce trait, qui d'ailleurs ne risque point d'être méconnu, restât ici dans l'ombre. Mais précisément : le livre de W. Jaeger apporte une correction capitale aux vues coutumières de ce qu'on peut appeler l'ère positiviste de l'histoire des idées. Il n'est plus possible, après lui, de définir les débuts de la pensée grecque comme une entreprise de sécularisation à fins rationalistes ; d'assimiler, par un anachronisme inconscient, les premiers penseurs grecs aux promoteurs de la philosophie des « lumières » dont le XVIIIe siècle fournit le type. En nous invitant à prendre une vue plus exacte et plus compréhensive de la « naissance » de la philosophie, W. Jaeger a fait avancer sensiblement la connaissance historique du premier état de la pensée occidentale. Or, il s'en faut que ce progrès ait eu le retentissement qu'il mérite ; il n'est pas encore enregistré dans la description des manuels. C'est pourquoi de cet ouvrage conçu il y a près de vingt ans l'actualité est intacte. L'édition allemande qui vient de paraître doit être saluée comme un événement point négligeable.

ANDRÉ RIVIER.

WILHELM CAPELLE : *Die griechische Philosophie.* Erster Teil : Von Thales bis Leukippos. Zweite, erweiterte Auflage. Berlin, W. de Gruyter, 1953, 135 p. Sammlung Göschen, Band 857. Geschichte der Philosophie I.

La première édition de ce petit livre est de 1922. A cette date, il donnait de la pensée grecque antérieure à la philosophie attique une description concise et claire, bien au courant de la recherche. On ne peut en dire autant de la deuxième édition. Après une bibliographie partiellement mise à jour, l'auteur se borne à interpoler dans le texte de 1922 quelques compléments d'importance très inégale. En tout et pour tout : cinq pages sur Anaximandre, deux sur Pythagore, dix-neuf lignes sur Héraclite, dix-huit sur Empédocle et huit sur Anaxagore ; à quoi s'ajoute çà et là une brève remarque ou une citation inédite. Ce n'est pas que l'ensemble ait partout vieilli. Mais si l'auteur a su tirer parti des travaux de W. Jaeger pour retoucher la figure d'Anaximandre, pourquoi ne tient-il aucun compte de ceux de K. Reinhardt, par exemple ? En 1916 déjà, ce savant proposait une nouvelle et convaincante interprétation du lien qui unit les deux parties du poème de Parménide, l'ἀλήθεια et les δόξαι βροτῶν. Pourquoi, en 1953, ne pas la signaler, quand la critique en général se range à cette manière de voir ? Sans doute l'auteur ne pouvait remanier entièrement son ouvrage. Mais pour répondre encore au but qu'il s'assignait naguère, celui-ci aurait dû subir des retouches plus nombreuses et plus équitablement réparties.

ANDRÉ RIVIER.

A. N. AMMANN : ΙΚΟΣ *bei Platon. Ableitung und Bedeutung.* Mit Materialsammlung. Freiburg (Schweiz), Paulus Verlag, 1953, 270 p.

Cet ouvrage, dont la typographie et l'impression sont impeccables, est présenté comme un instrument de travail. Il importe donc de dire exactement ce qu'il contient :

1. D'abord une liste par ordre alphabétique de tous les adjectifs en ικός que l'on rencontre chez Platon. Pour chacun d'eux (il y en a 429), l'auteur donne le sens, la dérivation et l'indication de tous les passages du Corpus platonicien où on le rencontre, en précisant chaque fois sa fonction grammaticale (épithète d'un nom de chose, d'un nom de personne, adjectif substantivé, adverbe). L'article πολιτικός, par exemple, contient deux cent vingt et une références aux textes platoniciens. Il faut vivement remercier M. Ammann d'apporter ainsi une contribution de grande valeur à l'édification, souhaitée par tous les platonisants, d'un Lexicon Platonicum vraiment complet, celui d'Ast étant vieilli et contenant par trop de lacunes.

2. Une liste des mêmes adjectifs, groupés cette fois selon le processus de dérivation. Elle est suivie d'un tableau statistique qui indique clairement l'importance des différents groupes.

3. Les chapitres suivants étudient en détail le processus de création des adjectifs en ικός d'abord quant à la forme, puis du point de vue du sens. De façon fort claire, l'auteur montre qu'ils ont été créés en grand nombre à partir d'une époque qu'on peut localiser avec précision grâce à un passage des *Chevaliers* (424) où Aristophane se moque du snobisme des jeunes intellectuels athéniens qui abusent dans leur langage des adjectifs en ικός. Qu'ils soient tirés directement du verbe, ou dérivés, par exemple, des substantifs en ία,

il semble que le processus de leur création soit devenu à ce moment-là automatique, non réfléchi, sous l'influence d'un archétype présent dans l'inconscient de la communauté linguistique.

Si l'on examine, à l'aide des paraphrases fournies par Platon lui-même, le sens de tous ces adjectifs, on peut dire, d'une manière générale que l'adjectif en ικός a trois fonctions : il classifie, il caractérise, il indique une disposition pour une certaine activité. En somme, c'est une nouvelle sorte d'adjectif verbal qui s'est créé à la fin du Ve siècle, proche du participe mais différent cependant, en ce sens qu'il désigne non l'activité mais la potentialité. Il se révèle ainsi comme l'instrument par excellence de la définition scientifique. C'est ce qui explique sa brusque floraison chez Platon, puis chez Aristote. Avant Platon, on le trouve rarement et en général il se rapporte à un nom de peuple. C'est aux sophistes, préoccupés non plus de cosmologie et de théogonie, mais de l'homme et des techniques humaines, que revient le mérite d'avoir fait de l'adjectif en ικός l'outil verbal nécessaire à tout essai de définition et de classification. Mais l'éclatant génie de Platon nous a souvent empêchés de voir l'importante influence des sophistes sur le développement de l'expression et de la pensée grecques. La minutieuse enquête de M. Ammann met bien en évidence la valeur de cet apport. A ce titre, elle mérite de retenir l'attention du philosophe comme du linguiste.

JACQUES SULLIGER.

HEINZ HEIMSOETH : *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 3. durchgesehene Auflage. Stuttgart, W. Kohlhammer (1953), VII + 255 p.

M. Heinz Heimsoeth, professeur à l'Université de Cologne, suit dans l'histoire les six thèmes fondamentaux de la métaphysique occidentale : 1° Dieu et le monde, l'unité des contraires ; 2° l'infini dans le fini ; 3° l'âme et le monde extérieur ; 4° l'être et la vie ; 5° l'individu ; 6° l'intelligence et la volonté. Pour chacun d'entre eux, il montre que le tournant décisif se place à la fin du moyen âge et au début de la Renaissance : avec Duns Scot pour le problème de l'âme dans ses rapports avec le monde extérieur, le principe d'individuation, le primat de la volonté, avec Maître Eckhart touchant le problème de l'âme, avec le cardinal Nicolas de Cuse pour les rapports de Dieu et du monde et l'infini dans le fini. Certes, la pensée chrétienne, augustinienne notamment, a souvent préparé les transformations intervenues notamment en ce qui concerne l'âme et le vital, le rôle et la nature du vouloir, de la liberté, du mal. Mais c'est avec le déclin de la scolastique thomiste que ces six thèmes fondamentaux ont pris leur aspect moderne. Aussi la pensée médiévale postérieure est-elle plus étroitement unie à la pensée moderne que ne l'est la pensée antique. La fin du moyen âge est plus encore un commencement qu'une fin ; M. Heimsoeth y décèle l'élaboration de la pensée moderne ; il y naît plus de choses qu'il n'en meurt. La manière traditionnelle d'envisager la pensée médiévale, déjà combattue entre autres par M. Etienne Gilson, s'en trouve une fois de plus dépassée.

Il est impossible, dans les limites d'un compte rendu, d'entrer dans la discussion de chacun des thèmes fondamentaux envisagés. M. Heimsoeth a le sens de la continuité de la pensée philosophique, malgré les différences de langage. Regrettons toutefois qu'il s'arrête en général à 1900 ; or, la pensée de

Bergson, de Scheler, eût fourni quelques chaînons de plus à ses démonstrations. De plus, il n'indique pas la provenance exacte des textes cités. Enfin, la conclusion, indiquée dans l'introduction, n'est pas reprise au terme des six itinéraires parcourus. Sans doute s'en dégage-t-elle implicitement ; cependant, une nouvelle formulation n'en eût pas été superflue. Mais ceci n'amoindrit pas l'intérêt de l'ouvrage, ni surtout la pertinence de la thèse soutenue et sa portée historique.

MARCEL REYMOND.

MAX SCHELER : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* 4. durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. Bern, A. Francke, 1954, 676 p. *Gesammelte Werke,* Bd 2.

Après la mise en train des *Gesammelte Werke* de Husserl, voici le début de celles de Max Scheler, par les soins diligents de Mme Maria Scheler. Treize volumes sont prévus, les quatre derniers étant réservés au Nachlass, particulièrement important, si l'on se rappelle que Max Scheler mourut subitement, en pleine activité, alors qu'il venait de s'établir à Francfort-sur-le-Main.

Le *Formalismus in der Ethik...* (1913-1916) paraît le premier en un texte soigneusement revu et muni d'un nouvel index des matières beaucoup plus complet que le précédent. C'est l'œuvre qui fit connaître Max Scheler au loin ; la phénoménologie s'avérait une méthode propre à explorer d'autres domaines encore que celui de la théorie de la connaissance, et cela au moment où venait de paraître le tome premier des *Ideen...* de Husserl. On sait que M. Maurice de Gandillac, professeur à la Sorbonne, annonce une traduction française de l'*Ethik* de Scheler.

La substance de ce riche ouvrage a été présentée au public de langue française tout d'abord par M. Georges Gurvitch dans *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (Paris, 1930). C'est la refonte la plus complète qu'ait subie la morale de Kant ; mais l'objet de Max Scheler a été, en phénoménologue, l'étude directe de la réalité morale, non le commentaire de Kant. Scheler lui reproche le caractère exclusivement formel de sa morale, mais non son a priori. Celui-ci, montre Scheler, déborde le champ du formel et englobe une « matière », le monde des qualités, des valeurs. Husserl avait déjà fait remarquer que la plupart des essences sont non exclusivement formelles, mais « matérielles ».

Les valeurs sont déjà là, antérieures à notre saisie par une intentionnalité sui generis, l'intentionnalité émotive, nullement aveugle comme le rationalisme l'enseigne. Contrairement à Nietzsche et à l'existentialisme contemporain, les valeurs, selon Scheler, sont découvertes, non inventées ou inventables.

Mais une morale non formelle ne sera-t-elle pas inévitablement une morale du succès ou du moins un eudémonisme ? Non, répond Scheler, car les valeurs sont indépendantes de nos fins et celles-ci indépendantes de nos buts. Scheler a édifié une table apriorique des valeurs.

C'est précisément dans la saisie et l'actualisation des valeurs que la personne autonome est indispensable. Kant parle davantage d'autonomie de la raison que d'autonomie de la personne et méconnaît, selon Scheler, le caractère personnel de la vie spirituelle, de l'esprit. La personne est « überstaatlich », « ausserstaatlich ». L'Etat, la nation ne peuvent être éternels ; seule l'Eglise, par sa

nature, peut prétendre à une durée illimitée. On voit que Scheler se fût radicalement opposé aux régimes totalitaires, quelle que soit leur couleur. Il voyait dans le divorce de la force et de l'esprit, une fatalité désastreuse de l'Etat allemand.

Scheler, qui a mis en lumière le caractère intentionnel de l'affectivité, le refusait à la volonté ; il tendait à sous-estimer le rôle de la liberté, le caractère créateur de l'activité. En un temps où tout paraît possible à l'action volontaire, il est bon d'en marquer les limites ; mais Scheler paraît avoir dépassé la mesure dans le sens opposé. De même, la scission entre le rationnel et le non-rationnel est trop radicale ; la faculté de juger, donc la participation au rationnel, intervient aussi dans le discernement des valeurs morales (et esthétiques), comme l'émotion peut accompagner la démarche de la connaissance pure. Selon une juste remarque de Léon Brunschvicg dans sa préface à l'ouvrage précité de G. Gurvitch, Scheler concevait lui aussi la raison à la manière de Hegel, ce qui explique et limite la portée de sa critique de la raison ; or la raison hégélienne englobe l'objet, l'être ; ce n'est pas la raison analytique, capable d'apprécier un donné non entièrement rationnel ou rationalisable.

Le *Formalismus in der Ethik*... manifeste avec éclat les qualités de Max Scheler, le don qu'il avait d'explorer et d'exprimer le monde des valeurs, son sens du concret. Grâce à cette réédition si soignée, que suivront douze autres volumes, la philosophie de Max Scheler, mise à l'index par l'Etat nazi de 1933 à 1945, va reprendre, dans la lutte actuelle des idées, la place qui lui revient, celle d'un vigoureux stimulant.

MARCEL REYMOND.

JACQUES DELESALLE : *Essai sur le dialogue*. Paris, Téqui, 1953, 125 p. Collection « Croire et Savoir ».

Si « l'acte du dialogue en même temps compose et oppose les consciences » (p. 43), il suppose le langage, qui quelquefois réussit et plus souvent échoue dans son effort de médiation entre le monde des représentations et celui des idées. Il conditionne tantôt la rencontre entre le Je et le Tu, tantôt leur séparation. Cette ambiguïté du langage vient de ce que l'idée peut être conçue comme idée innée ou comme idée transcendante et régulatrice, la raison comme raison instrumentale et scientifique ou comme raison métaphysique et divine, et Dieu comme une divinité immanente et présente ou comme une divinité cachée.

Voilà schématisés à l'extrême les thèmes traités par J. Delesalle (partiellement développés dans *Liberté et valeur*, voir dans cette Revue 1951/IV, p. 291 ss.), et groupés autour de trois thèses centrales : « Je pense ma pensée en parlant » ; « je me pense, parce que tu me penses » dans un mouvement de sympathie réciproque ou de violence haineuse ; « Dieu nous pense » (p. 102), parce que c'est notre « rapport avec Dieu qui fonde la possibilité du langage » (p. 42).

L'analyse phénoménologique et existentielle ne parvient pas à réduire l'échec du langage, dû à la « situation de l'homme entre le monde et Dieu » (p. 78), ni son essentielle inadéquation à son objet et à sa fonction. Seul, « le christianisme explique cette situation ambiguë et indépassable rationnellement, en évoquant un mystère qu'il n'explique ni ne justifie, mais qu'il « révèle » ou qu'il « dit » (p. 80): la phénoménologie du langage laisse la place à la théologie du langage, inséparable de la théologie de la Parole et de son incarnation. En effet, « la possibilité du dialogue humain s'assure en l'homme-Dieu, en

Jésus-Christ » (p. 100), qui rachète, *sub specie fidei*, le langage déchu de l'homme de la tour de Babel.

Cet essai substantiel, riche en références historiques, mérite d'être lu pour ses aperçus sur l'un des problèmes centraux de la philosophie contemporaine, pour la manière dont il aborde les données de la Révélation relatives au langage. Sa conclusion éveille en nous le désir d'en savoir davantage sur cette théologie du langage, champ d'investigation à peine exploré où théologiens et philosophes pourraient se livrer à une fructueuse confrontation. Deux appendices sur la dialectique de Plotin et sur la communication des consciences chez Merleau-Ponty et J.-P. Sartre terminent l'ouvrage et éclairent certaines de ses analyses.

GABRIEL WIDMER.

JULES CHAIX-RUY : *Les dimensions de l'Etre et du Temps*. Paris-Lyon, E. Vitte, 316 p. Collection « Problèmes et Doctrines », IV.

L'intention déclarée de ces études sur l'existence, l'essence et l'être, c'est de retrouver l'ontologie à partir d'une « phénoménologie » — en l'occurrence, d'une psychologie descriptive. La description du « flux » existentiel commence aux niveaux où ce flux est intermittent : états hypnagogiques, comas, paradis artificiels. Mais la temporalité n'est ni un temps tout subjectif ni une projection du sujet. Et ce n'est pas dans la subjectivité du *Dasein* qu'on trouvera, comme le fait M. Heidegger, l'existence authentique. Ce philosophe, selon notre auteur, « tout en dépassant Kant, est demeuré fidèle aux postulats initiaux de l'idéalisme ». Et si M. Chaix-Ruy, en adoptant tout d'abord les méthodes de description, écarte les thèses de la philosophie de l'existence, c'est que, d'une manière générale, son effort critique se veut dirigé contre tout idéalisme et contre toute philosophie du seul sujet.

A la notion d'un temps subjectif, s'oppose donc celle d'un espace et d'un temps dont le *continuum* déterminerait toutes les situations concrètes, et même marquerait objectivement la distance qui sépare l'existence de l'être. M. Chaix-Ruy se réfère aux perspectives physicalistes d'un univers quadridimensionnel pour compléter la thèse de Newton : parce que l'espace et le temps sont imbriqués l'un dans l'autre, ils constituent « les conditions permanentes de l'être et des choses et non de leur seule présence à la conscience ».

Mais notre conscience disperse et déforme cette image temporelle. Il faut donc parcourir les niveaux en apparence continus de la temporalité, allant de la dispersion pure à la synthèse, puis à la reconquête de notre être propre. Après ces analyses remarquables (pp. 133-150), M. Chaix-Ruy entreprend cette difficile reconquête.

Mais cette ascension vers l'être ne doit pas ignorer — comme y tendait la doctrine de la Présence de l'être selon Lavelle — les degrés de la transcendance ni la discontinuité qui sépare les niveaux de temporalité. « La pensée révèle à l'existence sa non-adhésion à l'être », son inintelligibilité. Ce n'est donc pas de l'existence qu'on peut tirer l'être — d'où la critique de Nietzsche, de Sartre, de Jaspers, d'une part, et d'autre part de l'historicisme que M. Chaix-Ruy connaît particulièrement bien. Car, « on ne persévère dans l'existence qu'en s'insérant dans un Etre qui déborde celle-ci ». Mais, en contraignant la pensée à combler ce vide qui s'ouvre en elle, par son effort pour se transcender, elle rattache cette même existence à l'être par lequel cette brisure peut être

abolie et ce vide comblé. Il s'ensuit que la pensée ne peut être achevée que par un acte de foi qui affirme réalisable, mais non par notre seul effort, la pleine adéquation de l'existence et de l'être. « Ainsi, la Vérité est plus que la vision exacte du monde, plus que la pensée, la Vie qui pénètre notre vie et la réchauffe en l'éclairant » (p. 200).

Aussi faut-il dépasser le cartésianisme, et même achever la dialectique, « esquissée » par M. Blondel, de l'Action au Pur Agir, et montrer que l'acte suprême n'est pas la pensée de soi — « l'égoïste Pensée » d'Aristote (p. 230) — mais pensée illuminatrice de tout être. Agir, Pensée, Valeur ne sont que des processus où l'être s'offre.

D'autre part, la dialectique lavellienne de l'Eternel Présent nous installe dans une infinitude qui nous engloutit. Nous ne nous saisissons pas enracinés dans l'être, mais à la dérive dans l'inconnu, et « le creux que la Présence de l'être dessine en notre âme appelle des participations... où la libéralité du don répond à la ferveur de l'invocation ».

Cependant, cet acte de foi n'est nullement un paradoxe (et M. Chaix-Ruy maintient à distance aussi bien le fidéisme que l'existentialisme), il « se situe dans le prolongement même de l'acte d'intellection : la pensée devant, sous peine de se contredire, accepter qu'il y a des vérités qui la dépassent ». L'acte de foi achève donc l'intelligibilité.

Aussi l'ouvrage s'achève-t-il par une étude de l'essence : « l'acte libre est celui par lequel, concurremment au déroulement de nos actes dans le temps, nous posons hors de ce temps visible, mais dans le temps réel où se noue notre destin, l'acte par lequel nous constituons notre essence » (p. 287), « ébauche permanente d'un être qui se refuse de se laisser emmurer dans sa finitude » (p. 293), essence dont notre caractère n'est que l'image réfractée.

Une information considérable ne suffit pas à donner à ce beau livre, tout de ferveur, et d'une ferveur inspirée de saint Augustin, semble-t-il, la solidité qu'on lui souhaite. C'est que M. Chaix-Ruy a moins fait œuvre d'exposé ou de doctrine que de polémique — contre les existentialistes et contre l'historicisme ; à l'arrière-plan, contre tout idéalisme — et, d'autre part, de distinction, d'*Auseinandersetzung*, à l'égard de Lavelle, de Blondel, etc.

On discerne fort bien l'intention de maintenir certaines positions en rejetant de part et d'autre tout ce qui pourrait les altérer. Une telle entreprise est assurément utile et respectable. On peut douter qu'elle soit très persuasive et qu'elle serve vraiment les convictions profondes de son auteur. Aussi bien un philosophe sensible à la vérité humaine — d'heureux recours à Claudel, Rivière, Proust, Baudelaire le montrent — et qui consacre, à la fin de son livre, d'excellentes lignes au respect, pourrait-il s'abstenir de quelques lieux communs à l'égard des adversaires qu'il vise (les héros de romans existentialistes — y compris ceux de Camus ! — sont encore traités de fantoches, p. 293), ou de conclure une discussion — contre Heidegger — à coups d'affirmations (p. 296). On doit aussi s'étonner que, mentionnant tant d'« erreurs » ou vérités approximatives des doctrines modernes, l'ouvrage paraisse à ce point ignorer Bergson, dont la critique pourrait utilement s'insérer parmi les autres. Mais il faut reconnaître l'immense difficulté de ce genre d'entreprise, et, tout en regrettant que M. Chaix-Ruy ne se soit pas davantage référé à des œuvres classiques — par exemple en partant de saint Augustin qu'il connaît si bien — se réjouir d'un ouvrage constamment profond, sans facilités, et que l'on peut recommander.

DANIEL CHRISTOFF.

R. JOLIVET et J.-P. MAXENCE : *Manuel de Philosophie.* Classes de Philosophie et de Première Supérieure, tome I, *Psychologie.* Lyon et Paris, E. Vitte, 1953, 478 p.

Ce nouveau *Manuel* vise à éveiller le sens philosophique des étudiants, tout en s'adaptant au programme du baccalauréat français de philosophie. Les auteurs ont réussi à concilier dans une très large mesure ces deux exigences opposées, et, avec le tome I *(Psychologie)*, ils nous donnent à la fois un *Manuel* scolaire et un *Traité* pour philosophes : un *Manuel,* parce qu'ils se plient loyalement aux servitudes d'un programme imposé et ne reculent pas devant l'appareil rébarbatif que cela implique (division des questions en articles numérotés, usage de schémas, emploi de caractères typographiques variés) ; un *Traité,* parce qu'ils proposent une « pensée positive, cohérente et liée » (p. 6). Au fond de cette pensée, l'idée que le *métaphysique* est « comme *immanent* au sensible... à titre de *principe d'être* » (p. 22), qu'il n'est pas au-delà du savoir, mais dans le savoir même, « comme l'intelligible est dans la sensation » (p. 23). On reconnaît là une des thèses fondamentales de l'*aristotélo-thomisme,* et c'est encore ce système qui permettra de définir l'objet formel de la psychologie « par le point de vue de la vie totale » (p. 79), comme étant « le vivant humain étudié dans toutes ses structures et toutes ses fonctions » (p. 87). « Définir ainsi l'objet formel de la psychologie par la vie, c'est s'interdire de conférer une valeur exclusive à aucun procédé d'investigation » (p. 79), et, de la sorte, toutes les méthodes (introspection et méthodes objectives) seront bonnes dans la mesure où elles permettront de constituer cette science « des *êtres-vivants-en-situation* et particulièrement des *hommes* étudiés *comme vivants* » (p. 88) que doit être la psychologie. Ce point de vue permettra en outre d'ordonner rationnellement les questions autour de deux pôles : « D'une part, ce *vivant-là* est envahi par le monde... et c'est toute la *vie* de connaissance. D'autre part, il répond au monde... et c'est toute la *vie* que la psychologie aristotélico-thomiste nommait... *appétitive* » *(id.)*. Mais ces deux vies impliquent un *sujet* qui les vit, et l'hypothèse du *sujet empirique,* qui dépasse sans doute les faits, sera le *principe d'intelligibilité* qui seul permettra de donner un sens aux faits *(id.)*. Les faits d'*attention,* par exemple, impliquant une « activité à la fois immanente au temps et transcendante... aux objets d'attention », se réfèrent à une « maîtrise de la durée », c'est-à-dire à un *sujet* (p. 222), et on pourrait en dire autant de toutes les autres fonctions.

Si l'aristotélo-thomisme donne à cet ouvrage une solide assise, il ne l'enferme pas dans un dogmatisme outrancier, et les auteurs, largement ouverts aux exigences de la vie présente, ne dédaignent aucun des grands courants modernes, et rendent ample justice aussi bien à la psychologie intellectualiste de Pradines qu'aux recherches phénoménologiques de Merleau-Ponty, Ricœur ou Sartre.

MM. Jolivet et Maxence nous prouvent donc qu'il est possible de concilier préparation à un examen et réflexion philosophique. Il nous semble toutefois qu'ils ont visé un peu haut, et que, souvent, leur travail s'adresse plutôt à un étudiant déjà initié aux problèmes qu'à un futur bachelier. Il est vrai que, dans leur idée, ce *Manuel* ne doit être qu'un auxiliaire du professeur : envisagé sous cet angle-là, c'est certainement un des meilleurs ouvrages que nous connaissions.

ANDRÉ VOELKE.

Imprimerie La Concorde, Lausanne. 2061/4.55